

بدايات الخطاب

محمد محجوب

استاذ مساعد - قسم

الفلسفة - كلية الآداب

والعلوم الانسانية - تونس

عندما يعين أفلاطون⁽¹⁾ ثم أرسطو⁽²⁾ بداية التفلسف على أنها الاندهاش ، فانه من الواضح أن هذا الأخير لا يمثل ضمن نسقي الفيلسوفين اليونانيين القضية المبدئية التي يمكن انطلاقا منها وبناء عليها استنتاج بقية القول استنتاجا منطقيًا . ويعني ذلك أن مبدئية الاندهاش ليست من جنس منطقي ، وأن الأنا الذي يسرد قصته مع الفلسفة ليس هو بالذات ذلك الأنا الذي يؤسس القول وينظم أجزائه ويؤلف بين مفاصله . بل لعل تولد النسق الفلسفي رهين بالانقطاع عن « التخريف » الذي يخص الوصف (*le descriptif*) ولا يخص التنظيم⁽³⁾ .

لابد إذن من التمييز مبدئيًا بين الأنا الذاتي أو الترجذاتي (Autobiographique)⁽⁴⁾ من جهة ، والأنا النسقي من جهة ثانية . فالأول نظام الاكتشاف من حيث هو الترتيب الزمني لحصول المعارف ولتوجهات الاطلاع المتتالية . وأما الثاني فنظامه القول : فيشغل وظيفة الأول فيه الأول بحسب الطبع (*le naturel*) كما قال اليونانيون لا الأول بحسب حصوله في ادراكنا (*le cognitif*)⁽⁵⁾ . ويحصل نظام القول بموجب عود على عماء أولي مضمونه جملة القضايا في ورودها التجريبي . وواضح أن أثر هذا العود هو إعادة تركيب العماء الأولى بوجه يقطعه عن حياته ثم يعرضه نسقا متكاملًا ومتناضجًا .

لا تخرج البداية في فلسفة من الفلسفات إذن عن أن يحوزها صنفان من القضايا تختلف أوليتهما بحسب كون كل واحد منهما ينتمي أمّا الى فلسفة ترجذاتية أو الى نسق فلسفي . ولكن الصنف الأول منهما لا يمكن أن يطلق عليه أنه فلسفي إلا تجوّزا : فهو وصفي ، يرتب القول الفلسفي ترتيبًا عرضيًا لا وجهة فيه ولا ضرورة ، لأن معيار الترتيب فيه من جنس غير ما يجب أن يكون جنس المرتب .

تلك المسافة بين عرض الفلسفة وتنسيقها هي مثلاً ما نلمحه بين مؤلفي ديكارت : مقال المنهج من جهة ومبادئ الفلسفة من جهة أخرى .

وأنّه ليتمكن القول - في نهاية التحليل - أنّ كلّ نسق فلسفي يعمل من موقع نسقيته ومن خلالها على أن يستوعب صباه ، فتستحيل تلعثماته البريئة قولاً متماسكا تؤسس الضرورة المنطقية بعد أن كان اتفاق الحدوث هو الخيط الوحيد الذي تنتظم به حلقاته : ذلك هو ما يمكن أن نلاحظه منذ أفلاطون ومنذ أرسطو خاصة إذ يفرد هذا الأخير لمسعاها ذاك كتاباً كاملاً من مؤلفه الذي باتت الفلسفة من أقصاها الى أقصاها تحمل اسمه : فإذا البداية الفلسفية عود على بدء أولي ، تقصد الى فسخه ، وإذا الفلسفة ممحاة تزول عند ملامستها ملامح كلّ صبي ، ولعلّ ذلك هو ما حمل السيد ب . ريكور على أن يصرّح في معرض حديثه عن المشروع الأرسطي في كتاب الألف من ما بعد الطبيعة بأن هذا المشروع « يتنزل أولاً بمكان نضجه ، ثمّ يستنقذ من بعدها نفسه من عين طفولته »⁽⁵⁾ . فكل شيء في كتاب الألف يوهّم في البداية بأنّه كتاب يؤسس الاندهاش ويدفعه الشوق الى ما يحدثه فينا الاحساس بالأشياء (المعرفة) من الالتذاذ⁽⁶⁾ الذي لا علاقة له بما قد يحصل عن الاحساس من منافع . وكلّ شيء في كتاب الألف يوهّم في البداية بأن الكتاب سيحكي قصّة البحث عن العلم كما هي من دون توجيه للبحث ومن دون حكم مسبق على غايته⁽⁷⁾ . كلّ شيء في كتاب الألف يوهّم إذن بأن بدايته هي بداية تجربة البحث عينها ، وبأنّ الأنا المتكلم يتطابق تطابقاً تاماً مع الأنا المفكر .

ولكن كتاب الألف يسارع الى الانزلاق في غير ما كان أوهم به ، فإذا المشروع الذي يعلن عنه مشروع مسبق من كلّ جانب :

- فهو أولاً مسبوق باطار تحويلي تتنزل ضمنه الحكمة بمنزلة معينة تحدد لها قصدها ومجال بحثها وأدوات عملها⁽⁸⁾ .

- وهو ثانياً مسبوق بحلّ مكتمل وجاهز لمسألة مبادئ المعرفة الطبيعية⁽⁹⁾ .

ويمكن ادراك هذا الحل من قيس مختلف التجارب الفلسفية الأخرى .

- وهو ثالثاً مسبوق بأجرائية منهجية ليس من الصعب العثور على نسبها⁽¹⁰⁾

وهي اجرائية يحول طبعها دون تحقق المشروع الأرسطي في عين الحدود التي كان أعلن نفسه ضمنها .

ولعل المهم في سبق هذه المعطيات الثلاثة على مشروع كتاب الألف هو تمكن أرسطو من تدارك المسافة الفاصلة بين البداية الطبيعية للتفلسف والبداية الفلسفية له : ويتمثل هذا التدارك في صهر الذكرى الزمنية للتفلسف ضمن

الصورة اللازمية للفلسفة وهو ما يفضي الى ضرب فريد من تأريخ الفلسفة لا نكاد نشهد له مثيلا ضمن تأريخ الفلسفة بأكمله ، فكأن تاريخية الفكر وتزمنه قد اختلطا منذ البداية بأبدية الحقيقة . يقول أرسطو :

« يظهر إذن أن العلم الذي ينبغي علينا اكتسابه هو علم الأسباب الأولى (فنحن لا نقول عن أي شيء إننا نعرفه إلا متى اعتقدنا معرفة سببه الأول) . ولكن الأسباب تقال على أربعة معان : فنحن نقصد بالسبب في معنى ما الجوهر الصوري أو الماهية (إذ ترجع علّة وجود الشيء في آخر الأمر الى مفهوم ذلك الشيء ، والعلّة الأولى للوجود هي سبب ومبدأ) ، وفي معنى آخر ، فإن السبب هو المادة أو هو الحامل . وهو في معنى ثالث المبدأ الذي تنبعث منه الحركة . وهو أخيرا في معنى رابع ، يتعارض مع المعنى الثالث ، السبب الغائي أو هو الخير (إذ الخير هو غاية كل كون ، وكل حركة) . ولقد تعمقنا في هذه المبادئ بما يكفي في كتاب السماع الطبيعي . ولكن لنذكر هنا بآراء أولئك الذين انغمسوا قبلنا في دراسة الموجودات وتقلسفوا في الحقيقة ، فمن البديهي أنهم يتكلمون هم أيضا عن مبادئ ما وعن أسباب ما . سيكون هذا الاستعراض مفيدا لبحثنا الحالي : فاما أن نقع على نوع آخر من السبب واما أن تتمنّ ثقتنا فيما كنّا بصدد تعديده »⁽¹¹⁾ .

فعل أول ما تجدر ملاحظته بخصوص هذا النص هو أنه مركب في بنيته من سلسلة من الاحالات تشير كل واحدة منها الى أن برنامج البحث مسبق بالتزام مبدئي . ويمكن تحديد هذه الالتزامات كما يلي :

1 - الالتزام بأن موضوع المعرفة هو السبب . وينتج عن هذا الالتزام تحديد ما نبحث عنه من العلم على أنه العلم بالأسباب الأولى .

2 - الالتزام بأن الأسباب مضبوطة ضمن القائمة التي انتهى اليها السماع الطبيعي . وينجرّ عن هذا الالتزام أن تحديد إطار البحث في كتاب ما بعد الطبيعة مسبق بتحديد ضمن السماع الطبيعي . بفالطبيعية تعير اطارها وسياقها لما بعد الطبيعة .

3 - الالتزام بأن تناول مسألة الأسباب مسبوقة بمعالجة الفلاسفة الأول لعين تلك المسألة . وينجرّ عن هذا الالتزام اثبات لتاريخية العلاقة بين ايتيولوجيا أرسطو وايتيولوجيا الفلاسفة الأول .

4 - الالتزام بأن استعراض التدرج التاريخي لآراء الفلاسفة الأول مسبق بنظرية الأسباب . الأربعة التي يذكّر بها كتاب الألف من ما بعد الطبيعة

وينجر عن هذا الالتزام اثبات لمنطقية العلاقة بين أيتيولوجيا أرسطو وأيتيولوجيا الفلاسفة الأول .

فإذا ما نظرنا الى هذه الالتزامات الأربعة ألفيناها مفضية الى نتيجتين اثنتين على مستوى منهج المعالجة الأرسطية في كامل كتاب الألف من ما بعد الطبيعة وبالتدقيق ابتداء من الألف 983,3 ب 7 . فالنتيجة الأولى هي أن غاية البحث حاصلة من البداية ، بل انها هي التي تمثل البداية ، ما دامت هي التي تحرك البحث وتوقظه : ذلك هو ما يمكن استنتاجه من الالتزامين الأول والثاني : فالحقيقة ماثلة في أول مسار الكتاب ، ولعلنا اذ ذاك نفهم إحدى الآيتين اللتين يتحرك بهما الفكر في كتاب الألف ، وهذه الآلية هي التي يرددها أرسطوتارة في عبارة « الحقيقة » وطورا في عبارة « الواقع »⁽¹²⁾ والنتيجة الثانية هي التي يمكن استنتاجها من الالتزامين الثالث والرابع : وتتمثل في صياغة جديدة لمفهوم التاريخ ، ولعل أحسن تعبير عنها هو تعبير السيد بيار أوبانك : « التاريخ المعقول » ، وذلك دلالة على مفهوم حاصل من ممارسة الوصف التاريخي مقرونا بتنظيم وتبويب منطقي للمادة التاريخية التي هي موضوع للوصف⁽¹³⁾ .

يظن المقبل على كتاب الألف أنه سيشهد بداية التفكير ، فإذا به يفاجأ بأن كل شيء قد انتهى بعد منذ بدايته . هكذا « يستنفذ » الفكر نفسه من عين طفولته . والحقيقة أنه ما كان ليفعل ذلك لولا أنه ابتداء فاستودع بتلك الطفولة نضجه وكهولته . ذلك هو ما تشير اليه الالتزامات الأربعة التي كنا عرضنا لذكرها .

هكذا يكون البدء في الفلسفة استثنافا على الابتداء ، فيرويه رواية أخرى ، كأنما النسق قد كان منذ الأزل . فنحن اذن بمحضر بدايتين تطلق كل منهما العنان لفعل فلسفي معين : فالبداية الأولى بداية تيه ، وهي لحظة زمنية ، أو هي بداية تسلسل زمني حلقاته تحسّسات متفاوتة الاهتداء ولكنها تحسّسات تقضي الى اطلاقية ما ان تبلغ حتى تنتصب بدورها بداية أو مبدأ يستنتج منه كل ما سواه ، على وجه لا يحمل من ذكرى حدوثه أي أثر . هذا المبدأ هو البداية الثانية اذ تطلق العنان لنظام لا زمن فيه ولا تعاقب لأنه نظام عمارة فيها تراتب . وإذا كان مثال أرسطو قد أبرز لنا بما يكفي من الوضوح كيف تلتقي البدايتان التقاء يتحول فيه الزمان الى ضرب من معطيات العقل لا من معطيات الحس أو الحدس ، فيضحي حساب حركة يبينها العقل أو يعيد بناءها ، فانه بالامكان أن نجد لدى ديكارت تجاوزا كاملا لمعطى الزمان بحيث تتحوّل البداية الفلسفية الى مبدئية فلسفية لم يعد فيها من حكايات الأيام⁽¹⁴⁾ أي بقية . فليس

لمبادئ الفلسفة من اتصال بمسألية الابتداء في الفلسفة الا ما كان منها متعلّقاً بأساس الاستنتاج الذي ليست أسبقيته الزمنية على النتائج الآ عرضاً . والحقيقة أن اليوميات الميتافيزيقية التي خلفها لنا ديكرت في تأملاته ليست يومية بالقدر الذي قد تتصور عليه⁽¹⁵⁾ . بل هي على قدر من الاصطناع في تدرّجها الزمني لا نمك معه الا أن نذكر كتاب المعلم الأوّل .

ولعلّ أوّل ما يدلّ على ذلك تجرّد الأنا الذي يتعلّق به الأمر في القائلات الى انسان هو ذاك الذي نحن - بالجملة - آياه . فليس هذا الانسان المتوسط ذاتا انسانية ، بل هو قد ارتقى بعد الى وضع الذات الفلسفية التي لم تعد تطرح على نفسها من الاسئلة بقدر ما يعرض لها منها . بل أضحت تضيف إليها ما تتصوره من الاسئلة الممكنة⁽¹⁶⁾ . فيفضي بها ذلك الى تصوّر وضع مثاليّ من الشكّ ، هو وحده الكفيل بأن يلغي فيما بعد كل الشكوك دفعة واحدة .

لقد تمكّن مثلاً أرسطو وديكرت من معاينة آلية الاضطلاع الفلسفي بعماء الترجمات الفلسفية ، اذ تنتظم بحسب مبدئية مؤسّسة ، تمدّ أجزاء النسق بنسبتها المنطقي وتحدد لها وضعها بالنظر الى بعضها بعض .

غير أن استئمان النسق على مبادئ نسقيته وعلى مبررات انتظامه بهذا الشكل ، دون غيره ، انما هو عملية تكتنفها الغرابة الى أبعد الحدود . وليس استمداد مشروعية النسق من النسق عينه الا مفارقة هجينة يمّجها العقل السليم لتوه . وفي أحسن الحالات ، فان هذا الاستمداد لا يكون الا وصفا ينقل آراء الفلاسفة نقلا لا يُغني عن مناقشتها التي تعني في الحقيقة مساءلتها عن الأفق الذي نالت منه وجودها ومنزلتها كأساس . ومع ذلك فليس لدى هؤلاء الفلاسفة جواب يستظهرون به عند سؤالهم عن أساس أساسهم غير أساسهم عينه . ولو تراجعتم بهم الى ما وراء لشهدوا من الخلاء ما يفقدهم ايمانهم بضرورة أساسهم ، وانه لمدكّ عليهم لحينه .

فلعل ذلك هو عين ما قصده هيدغر عندما أكّد في معرض تفكيكه للعدمية الأوروبية ضمن السفر الثاني من مؤلفه الضخم عن نيتشة « أن الأسس التي ما تزال تنبني عليها المشتقات الميتافيزيقية المتتالية ليست بالأسس أصلاً »⁽¹⁷⁾ . ومن الواضح أن مثل هذا الحكم الهيدقري انما يشير في حقيقة الأمر إلى تباعد بين وعي الفلسفة بذاتها ، ولاسيما بأساسها ، وبين القيمة الحقيقية والمعنى الحقيقي لذلك الأساس اذ يقاس بمقياس من غير جنس القول الفلسفي المقاس .

أن اقامة الأساس ، بما هي عملية تنطلق من تقويم الشيء الذي ينتخبه الفكر

لنفسه موضوعا ، ومن تحديد لوضع الفكر بالنسبة لموضوعه ؛ أن اقامة الأساس تلك لا يمكن أن تتم داخل لغة المؤسس ذاتها لأنها بذلك الشكل لا تتجاوز ما للمصادرة على المطلوب من المشروعية المنطقية ، وأنه لابد لها على العكس من كل ذلك أن تنفتح على الآخرية في آخريتها ، فذلك ما لا ينفك يؤكد هيدغر ، اذ يقترح علينا ضمن مجهوداته المتتالية في النفاذ الهرمينوطيقي الى نصوص الفلاسفة ، أن لا يعتبر ما يقوله الفلاسفة إلا كمعبر الى ما لم يقوله . فلعل مثل هذا التسلسل الى نصوص الفلاسفة قد أضحى هو المنقذ الوحيد الى الامساك بما باتت كل النصوص العلمية تسد اليه المنافذ : « فان معرفة العلوم تصاغ عادة في شكل قضايا وتقدم الى الانسان كجملة من النتائج القابلة للادراك بسهولة والتي لا يبقى له الا أن يستخدمها⁽¹⁸⁾ » . وعلى العكس من ذلك فان « تعاليم المفكر هي ما ظل في قوله غير مقول ، مع أن الانسان منفتح عليه ومعرض له حتى ينصرف اليه بغير حساب »⁽¹⁹⁾ .

أن اللامعقول الفلسفي ، الذي يظل في علاقته بالنسق الفكري ضربا من « الضمني » أو من « التفكير المضمر » أو من « التقدير » ، ليس قصورا في التفكير ، وهو ليس كذلك قصورا في التعبير ، لابد أن نتمكن من تصور اللامعقول لا كنفي للمقول أو كسلب له ، ولكن كإيجابية حقيقية تابعة للوجود بنفس القدر وبنفس الوجه الذي يكون به المقول ايجابية حقيقية تابعة للوجود . ويعني ذلك أنه من شأن الوجود أن يقال وأن لا يقال ، بل أن ذلك هو حقيقته التي لا يجب أن ننسى أبدا أنها لا بد أن نتوصل يوما الى أن نتصور في اللغة العربية ، ولكن أيضا في غيرها من اللغات امكانية للتعبير عن اللافكر وخاصة لفهمه بوجه غير الذي توحى به بنية الكلمة أي بوجه غير سلبي . ولعل ذلك هو ما عناء هيدغر في آخر مقالته من تعاليم افلاطون في الحقيقة ، عندما أكد أنه « من الضروري أولا أن نقيس ما يحتوي عليه الجوهر السالب للشيء من ايجابية . ولابد أن نعتبر أن هذا المحتوى الايجابي هو قبل كل شيء خاصية أساسية للوجود عينه »⁽²⁰⁾ .

فإذا ما رجعنا الآن الى النسق الفلسفي لمعينة آلية تكونه ولمفاجأته ساعة ابتدائه ، ألفينا أن هذا الابتداء هو في الحقيقة ابتداء ان : أحدهما المبدئية المعروفة التي تشغلها قضية أو جملة من القضايا نعتبر أنها تمثل أساس يمكن أن نحصل منه على باقي النسق بمجرد عملية استنتاج متفاوتة التشعب . فأما الابتداء الآخر فهو الابتداء الذي يمثله البحث المتعدد والمتراوح عن القضية التي تتم ضمنها صياغة الأساس . وهذا التردد هو في الحقيقة اللحظة

(الفكرية) التي يتم عندها الاقبال على النسيان : ولنفس جيداً ما في هذه العبارة (الاقبال على النسيان) من قرارات أنطولوجية . فهذا الاقبال هو من جهة اقرار بايجابية الحقيقة أو بايجابية المعرفة . وهو ما يعني اعتبار عملية المعرفة ضرباً من الاتصال بالوجود ، أحدي المعنى . فليس الخطأ ، وليس الخيال ، وليس الظن ، ضمن هذه العملية المعرفية إلا الضد الذي ينبغي تركه . وهذا الترك تلتفت عن الآخر وثبات عزم على الاعراض عنه⁽²¹⁾ . ويعني ذلك أن الاقبال على النسيان هو اقرار بسلبية الخطأ .

ومن جهة أخرى ، فإن هذا الاقبال هو اقرار ببإيجابية الوجود ، وهو ما يعني اعتبار عملية المعرفة ضرباً من الاتصال بالوجود ، أحدي المعنى كذلك . فليس اللاوجود وليس العدم إلا الضد الذي ينبغي تركه ، وهذا الترك تلتفت عن الآخر وثبات عزم على الاعراض عنه . ويعني ذلك أن الاقبال على النسيان هو اقرار بسلبية اللاوجود .

فالاقبال على النسيان هو القرار الانطولوجي القاضي بأن المعرفة هي اتصال بالوجود . فلا تكون إلا اتصالاً بالوجود ، ولا تكون اتصالاً إلا بالوجود . ويعني ذلك أن الاقبال على النسيان هو معرفياً تحديد المعرفة بحسب مقياس الحقيقة منظورا اليها في تعارضها وتنافياها الجوهريين مع الخطأ . كما يعني ذلك أن الاقبال على النسيان هو وجودياً تحديد الوجود بحسب مقياس الوجود (أو الواقع) منظورا اليه في تعارضه وتنافيه الجوهريين مع اللاوجود .

ليس الاقبال على النسيان إذن موقفاً يمكن فهمه من خلال مقاربة علمية للسلوك الانساني ، إذ ليس النسيان قابلاً لأن يتصور على نحو ما نتصور « غفلة استاذ فلسفة قد نسي أن يأخذ معه مطرئته »⁽²²⁾ . ولكنه موقف حسم يتواقف طرفاه المنحسمان : الانغلاق عن أفق والانفتاح على أفق : فانفتاح الحقيقة اقضاء للخطا وانفتاح الوجود اقضاء لللاوجود .

ولعل ذلك هو ما يعمد هيدغر الى التذكير به ضمن مجهوده الرامي الى قيس بداية البدايات عند فيلسوف اليونان وميتافيزيقيهم الأول : أفلاطون . فإن عصارة ذلك المجهود أنه كشف عن ازدواجية تاريخانية لدى هذا المفكر ، وهي ازدواجية تنزيلية الحقيقة بمنزلة المطابقة $\sigma\mu\lambda\omega\epsilon\iota\varsigma$ وتنزيلة الوجود بمنزلة المثل $\epsilon\delta\epsilon\alpha$. ولكن كل واحد من هذين التنزيلين لا يحصل إلا بموجب نسيان ليس من العسير مواكبة مولده ضمن النص الأفلاطوني . أن مولد النسيان في كل واحد من هذين القرارين الانطولوجيين التاريخانيين هو مخاض يتصارع فيه على التوالي جوهران اثنان من الحقيقة ثم جوهران اثنان من الوجود ، ثم يؤول

الامر في كل مرة الى أحدهما بحيث لا يكاد يترك من الآخر أثرا ، فذلك ما ينتهي اليه تأويل هيدقر لأسطورة الكهف اذ يتَّخذها نصّا يتولى منه النفاذ الى ما بقي غير مقول في آثار أفلاطون .

ولعله يمكننا أن نلاحظ في تواقف موقفنا الحقيقي وموقفنا الوجود تعبيراً عن الضرورة التي تحكم على المشروع الأفلاطوني منذ انطلاقتها ، ومنذ سؤاله ، بأنه فشل يقتسمه التطلع الى الحقيقة اذ يرتدّ حساباً لمدى استقامة زاوية النظر ، والتطلع الى الوجود اذ يرتدّ خضوعاً لمثلية سلطان الموجودية . غير أن حركتي الارتداد هاتين لا يمكن أن تفهما الا على أساس الافتراض بأن طرفيها الأولين أو مبدأيهما هما اللذان يمثلان الأفق الذي يتطلع اليه أفلاطون في كل مرة ، وذلك بموجب حملة لذكرى ذلك الأفق في أصالته وبالتالي بموجب كون ذلك الأفق قد كان موضوع التجربة اليونانية المبكرة . لذلك لا يمكن فصل التأويل الهيدقري لأفلاطون عن تأويله لفجر الفكر اليوناني وخاصة لبرمانيدس وهيرقليطس كمفكرين نطقت في كلماتهما الحقيقة جوهرها ونطق الوجود حقيقته . ولذلك أيضا يتعلّق الأمر عند هيدقر بأن يقيس في كلّ مرة انسداد الأفق الأفلاطوني وانحباس نظره عن البلوغ الى ذلك الأفق الاصيل . فهذا الانحباس وذاك الانسداد هما اللذان يفسران ما أشرنا اليه من فشل التطلع الأفلاطوني .

هكذا يعتمل في أسطورة الكهف مفهوم أولي للحقيقة بما هي لا تحجب ، ومفهوم آخر « يسعى الى طرح اللاتحجب والتصدّر عوضاً عنه »⁽²³⁾ . ويمكننا حصر العلامات التي تمكّن هيدقر من تأكيد تواصل حضور الجوهر الاصيل للحقيقة في التشخيصات الثلاثة التالية :

- 1 - اتّخاذ الكهف شكل سجن ، لم يحكم غلقه مع ذلك .
- 2 - وجه تعاقب المقامات الأربعة التي تصفها الأسطورة .
- 3 - انتهاءها لا على وصف نور الشمس الوهاج ولكن على وصف الظلمة التي يؤول اليها السجين المحرّر بعد مروره بالنور .

فلعلّ تميّز الحقيقة يكونها - في كلّ مرّة - ما نبلغ إليه ضمن علاقة ترتبط فيها من غير تخلف بالأحقيقة هو ما يقصده هيدقر بالجوهر الاصيل للّاتحجب . فهو يقول « أن جوهر الحقيقة كما فكّر فيه اليونانيون بمعنى ال-ἀληθεια أي بمعنى اللّاتحجب في نسبته الى شيء مخفي (أي شيء محجوب قد صار غير قابل للادراك) أن جوهر الحقيقة هذا ، هو وحده ، دون غيره ، ذو علاقة أساسية بصورة الكهف » .

ولعل هذا الارتباط الجوهرى بين الحقيقة والأحققة هو بالذات ما يجده هيدقر في بنية الكهف ذاتها ، إذ كان من جهة كهفا ، فكان مظلما ، مسقوفا ، لا يتصل بما هو خارجه ولا يتصل به ما هو خارجه ، ولكنه لم يكن محكم الغلق ولا تام الانقطاع عن الضياء ، من جهة أخرى . فيدخله « نور خافت » كما قال هيقل ، فيختلط فيه النور بالظلام ، والمنغلق بالمتفتح ، ويحصل من كل ذلك جوهر الحقيقة لا كمعطى ولكن كانشاء لا ينفك يختصمه الليل والنهار ، فلا يستقر الا بكليهما ، تماما كما استوقفت آلهة برمانيدس مريدها ، هناك ، على أبواب الليل والنهار : $\epsilon\iota\sigma\iota\ \kappa\epsilon\lambda\epsilon\nu\sigma\omega\nu$: « ها هنا انتصبت أبواب الليل والنهار » (25) .

إن موقع الحقيقة الذي طالما تعودناه موقعا ساطع الضياء ومبهرًا للعيون ، لهو في أسطورة الكهف ، وفي ذلك الزمن الذي لم يكن فيه الضياء المسيطر الا « من مخبات المستقبل » (26) مرتع للنور والظلمة إذ يتلاعبان فيه من دون انقطاع . لذلك لا تتبدى الحقيقة الا انكشافا يداخله انتقاب ، فذلك هو جوهرها الاصيل الذي أشار اليه برمانيدس في منظومته ، إذ هو بين يدي آلهته ، عند مفترق (أو ملتقى) طريقي الحق والظن ، فلا تتفجر الحقيقة لديه الا بتمييز حاسم $\kappa\rho\iota\nu\epsilon\iota\nu$ بين الطريقتين ، مروراً بهما أولاً واختياراً لأولاهما من بعد ذلك (27) .

ولعل ثاني مشاهد الارتباط الجوهرى بين الحقيقة والأحققة هو مشهد المفارقة التدريجية والمتصاعدة لمقرات الأسطورة المتتالية . ولكن هذه المفارقة لا تتحقق الا كتجربة للتحجب ، وهو لذلك يقتضى تربية كاملة وتعوداً تظهر فيه سلبية الحقيقة ملازمة لجوهرها . فليست ظلمة التحجب سلبياً للفكر ونفياً له ، مثلاً اعتبر ذلك هيقل حين أول الك $\alpha\iota\delta\epsilon\nu\sigma\omega\nu$ على أنها « نقص فلسفى » (28) . فسلبية التحجب عند هيقل انما تتحدد انطلاقاً من المنظور الفلسفى في ايجابيته المكتملة . ولكن المنظور الفلسفى لا يستمكن كإيجابية حتى يلقي بنقيضه (التحجب أو الخطأ أو الجهل ، الخ) . الى غياهب النسيان . لذلك فاعتبار الحقيقة من حيث علاقتها باللاحقيقة جمراً جوهرياً ، ليس اعتباراً فلسفياً ، ولا يمكن الا أن يندرج ضمن مجهود يهدف الى استعادة بداية الفلسفة على نحو غير فلسفى (29) .

وأما ثالث مشاهد الارتباط الجوهرى بين التحجب واللاتحجب ، فلعله مشهد نهاية الاسطورة ، إذ ينتظر المرء أن تتنوع عندها مسيرة السجين المحرر بانطلاق بصره الى الشمس بغير عناء ، وبتخلصه من كل ما كان يعوقه عن

ادراكها كأصل حقيقي للأشباح التي كان يراها داخل الكهف . ولكن الأمر يجري على غير هذا النحو ، بل ينزل السجين من جديد الى سجنه ، الى حيث الظلام المهيمن والجهل السائد . ولكنه في هذه المرة نزول حر « فحقيقة ما تعنيه الدرجة الرابعة من الأسطورة هو أن « السلب » أي ذاك الانتزاع الذي يمكننا من أن نستولي على اللامتحجب ينتمي الى جوهر للحقيقة » .⁽³⁰⁾

ان ارتباط أسطورة الكهف بالتذكير بالتجربة اليونانية الأصلية للحقيقة ، وتلفتها الجلي الى جوهر اللاتحجب هو السند الوحيد الذي تستند إليه أسطورة الكهف والذي يعطي لمفهوم الحقيقة في كل تطوراته اللاحقة معنى مقبولا . لذلك يختتم هيدر أولى مرحلتها تأويله لأسطورة الكهف قائلا ، « ان جوهر الحقيقة هذا هو وحده دون غيره ، ذو علاقة أساسية بصورة الكهف ان لا يلجج ضوء النهار . ومتى كان للحقيقة غير هذا المعنى ، ومتى انتهى كونها لا تحجبها أو على الأقل كونها محددة أيضا بلا تحجب ، لم تعد أسطورة الكهف ساعتها قائمة على شيء ، ولم تعد تمثل أي شيء » .⁽³¹⁾

ولكنه يسارع اثر ذلك الى ملاحظة اقتران الجوهر الأول للحقيقة بجوهر آخر « يسعى الى التصدر عوضا عنه »⁽³²⁾ وفي هذا المعنى الثاني تكتسب الحقيقة معنى نظريا يربطها باشكالية المعرفة كروية ينتشر فيها المرئي وآلة الرؤية اذ يجمع بينهما مصدر الرؤية . أن جوهر الحقيقة هذا هو الذي سينتصب مقياسا لكل علاقة بالأشياء ، وذلك حالما تتحدد هذه العلاقة على أنها علاقة رؤية أو معرفة ، وحالما يطرح السؤال بخصوص النير (Ζῆνός) الذي يقرن الرؤية بالمرئي فلا يمكن أن يتعلق جواب هذا السؤال الا بما يحقق الرؤية . لذلك يعمد هيدقر الى تحليل التطبيق التأويلي الأفلاطوني لحكاية الكهف ولرموزها . واذ ذاك يتضح أن « القوة الرمزية لأسطورة الكهف » ، تلك القوة المتأتمية من القدرة على جعل « جوهر الـ "πᾶσα ἀλήθεια" قابلا لأن يرى ويعرف من خلال الصور الحسية لحكاية مسرودة »⁽³³⁾ انما هي في الحقيقة متمحورة حول رموز النار اذ تعكس ظلال الأشياء المصنوعة والشمس اذ تمنح الأشياء ظهورها وحدود ظهورها ، وتمنح العين قدرتها على الابصار .

لم تعد الحقيقة حرة لا تحجب الموجود ، بل أضحت خصوعه الكامل لاطلاقية سلطان الأصل بما هو أصل النور وأصل المعرفة . لم يعد الموجود يظهر ، بل أضحي يمثل في ضوء النور وفي فضاء المجال الذين يسمح بهما المثل ἡ δὲ « قال-εἶναι هي اللعان الصّرف ، في المعنى الذي نقول به » ان الشمس تلمع » ، اذ هي لا تخضع الى أي شيء يكون وراءها فيظهرها ، بل هي

ذاتها ما يظهر ، وما ليس له الا أن يظهر وأن يلمع في حد ذاته . أن جوهر المثل أن يكون قادرا على اللمعان ، وقابلا لأن يرى . فبريق المثل هذا هو الذي يحقق المثل ، أي أنه هو الذي يجعل في كل مرة ماهية الموجود ماثلة »⁽³⁴⁾ .

ان انضواء مسألة الحقيقة ضمن مسألة المعرفة والرؤية في اطار المثل الدائم للمثل بما هو الذي يضمن الانكشاف . ويتم هذا الضمان بنشر الضياء الذي يظهر فيه الشيء أولا ، وبطبع العين على البصر ينور المثل بالذات ثانيا . فظهور الأشياء يقتضي انتشار ضوء الشمس ، ولكنه يقتضي كذلك انطباع العين بعين الضوء الشمسي . فإذا العين مثل الشمس " ἡ Ἀπολλοειδής " . هكذا تضحى الحقيقة أمرا يتحقق امكانه بالرجوع الى سبب أقصى هو الشمس ، كناية عن مثل المثل الذي هو الخير . فالمعرفية التي تضمنها المثل المختلفة تتوحد في مانح أحد لها وهو الخير . غير أنه لا يجب الاقتصار في فهم الخير على تصويره الخلفي . فمفهوم الخير (ἀγαθόν) في معناه اليوناني ، انما يشير خاصة الى الامكان الصرف ، الى القدرة اللاحقوفة واللامتعينة من حيث مضمونها . ولعل هذا اللاتعين هو الذي دفع بهيدقر الى أن يرى في الـ

ἀγαθόν الافلاطوني أفق التعالي الحقيقي الذي يخلص الوجود من ربكة ارتباطه بالموجود ، ومن سلاسل توظيفه كاستجابة لضرورة تفسير الموجود ، وهي السلاسل التي لا تبقي من الموجود الا على الموجودية⁽³⁵⁾ . ولكن تعيين افلاطون لأفق التعالي ذاك على أنه الـ (ἀγαθόν) لا يجب أن يلهينا عن كون الخير انما هو مثل الخير ، وبالتالي عن كونه سببا معرفيا ووجوديا للأشياء . لذلك لا يمكن ادراك حقيقة الاشياء الا بالتوجه المستقيم صوب المثل الذي يضمن تلك الحقيقة .

فأسطورة الكهف ذكرى الحقيقة كظهور للشيء . ولكنها أيضا صورة التربية اذ تتحقق كتعلم للحقيقة وبالتالي لمقتضيات صواب النظر والادراك . لا ينفصل ، لدى افلاطون ، هذان الفهمان للحقيقة . ولكن الأمر لا يكاد يتعلق عنده بتأسيس المشروع السياسي وبتحديد « الأشياء الجميلة والعادلة » التي يتوجب على حراس المدينة ادراكها حتى ينتظم كل ذلك ضمن نسق تؤسسه ضرورة نظرية يخضع بموجبها العمل للنظر . فالسؤال عن « المدينة الكاملة » يتحول الى سؤال عن الوجود من حيث هو وجود مؤسس للمعرفة ومن حيث هو وجود مؤسس للفعل . والسؤال عن الوجود ، لما كان سؤالا عن أسس الموجود ، فانه لا يفضي الى الوجود ولا يحصل الا على الموجودية المثلية التي تلقى تعيينها الأخير ، ولكنها تلقى أيضا خيبة أملها وفشل المشروع المحرك لها ،

في مثلية الخير المثالية . والتعين الوجودي للوجود لا يمكن أن يُبقي على الحقيقة لا تحجبا للـ ٤٧٥١٥ ، بل لابد أن يجرف هذا الفهم وأن يدك أسسه . أن أساس الحقيقة لم يعد الحرية ، ولكنه بات ضرورة الخضوع النسقي الى مقتضيات الترابط المنطقي . لذلك لم تعد البداية تحدّد لدى افلاطون على أنها القبلية A PRIORI/VORHERIGE/ وفي اتجاهيه : الاقبال على الوجود والاستعداد الحرة ، واقبال الوجود علينا بغير الزام . بل أضحت البداية ضرورة الامتداء والافتداء بالمثل الاعلى الذي ينتصب كضرب من الواجب على الوجود (العرب قالوا : «واجب الوجود») . أي كضرب من الدين المخزون . أفليس سقراط هو الذي تحدّث عن ἀρχαί (١٤٤٢٥٧) على أنها الـ πᾶσι (٣٦) ثم أليس من معاني الـ πασι أنه رأس المال المولد للفوائد ؟

يؤدى اعتبار الفعل الفلسفي من حيث بدايته اذن الى حمل هذا الفعل على معان ثلاثة يتعلق بكل منها ضرب من ضروب البدايات التي خصصنا لها التحليلات السابقة :

فمتى اعتبرنا أن بداية التفلسف هي «باتوس» (παθος) ، وسواء تمثّلنا هذا الباتوس على أنه الاندهاش أو على أنه الشك ، فإن طبيعة الفعل الفلسفي لا تخرج ساعتها عن أن تكون تحفزا أو تيقظا يقبل على الوجود اقبال المتسائل المستفهم الناقد . لذلك فالبداية الفلسفية بداية في الحياة أو على أرضية من الحياة . ولا مناص ساعتها من وصفها ضمن سياق من التولد ما أشبهه ببداية ايريس (١٤٣٧) اذ كانت تولدا من ثاوماس () .

ومتى اعتبرنا أن بداية التفلسف هي ما يتعين ضمن النص الفلسفي على أنه هو الأول في الانتظام المنطقي ومبدأ تفسير ذلك الانتظام ، فإن طبيعة الفعل الفلسفي لا تخرج ساعتها عن أن تكون كتابة وانشاء للمعنى ، بهيكل النص وبتوزيع وظائفه وترتيبها . ولعل ما يقوم بين هاتين البدايتين من علاقات تتنكر بموجبها البداية الثانية للبداية الأولى ، بل وتنكر عليها حتى وجودها هو ما يفيد به القول الهيكلي اذ يحدد الأرخي « Ἀρχή » الفلسفية على أنها الاعتبار الفكري لأشياء لا تعدو أن تكون مفترضة افتراضا ضمن ضروب الـ ἀρχαί الأخرى . ذلك أن الاعتبار الفكري يتحدد بحسب جوهره على أنه اقامة لضرورة موضوعه انطلاقا من البرهنة عليه (٣٧) : فإذا البداية الفلسفية تنزل بمنزلة النهاية الحياتية . وهل تقصد فاتحة الجماليات غير هذا القصد عندما تؤكد أن بداية الفلسفة لا تكون أبدا بداية مباشرة ، بل « أمرا مشتقا من

غيره ، ومبرهنا عليه « ؟⁽³⁸⁾ لذلك لا يمكن أن نتصور امكانا للتفلسف سابقا على النسق :

« أن عملية التفلسف بلانسق ، لا يمكن أن تمثل أمرا علميا . ذلك أنه زيادة على كون مثل هذه العملية تعبر في حد ذاتها عن استعداد فكري أكثر مما تعبر عن شيء آخر ، فإنها ، من حيث مضمونها ، عملية عارضة . فالمضمون لا يلقي تبريره الا كحظة من الكل . ولكنه فيما خرج عن الكل لا يكون الا افتراضا لا أساس له أو يقينا ذاتيا . فان أقصى ما يصرح به الكثير من المؤلفات الفلسفية لا يتجاوز استعدادات للفكر ومجرد آراء . ان ما نقصده بعبارة النسق من كونه فلسفة تنطلق من مبدأ محدود ومختلف عن غيره ، انما هو خطأ . فمبدأ الفلسفة الحقيقية هو على العكس من ذلك أن يحتوي كل المبادئ الجزئية »⁽³⁹⁾ .

هكذا يتحدد فعل التفلسف على أنه فعل الاعتبار المفكر ، من حيث هو صورة كل الأفعال الفكرية المعتملة في الانسان والضامنة لتمييزه كإنسان . فليست المعرفة الذهنية الا موضوعا للفكر ، وليس الفكر الا صورة ذلك الموضوع . غير أن هذين المعنيين الذين تحمل عليهما البداية الفلسفية ، وتحدد بموجبهما طبيعة الفعل الفلسفي ، لا يستأثران باهتمامنا بقدر ما يستأثر به معنى البداية كحسم أنطولوجي قاض بالتلفت الى الوجود وبنسيان الوجود . ولعل وجهة هذا المعنى متأنية من تعالى موقف المساء له الأساسية للفلاسفة على الموقف الواصف والمخبر عن نظرياتهم .

لا يتعلق الأمر عندنا اذن برفض معنيي البداية الذين سبقنا القول فيهما ، بقدر ما يتعلق بالانفصال عنهما والاختلاف عن مستوى السؤال في كل واحد منهما .

الهوامش

1 - أفلاطون ، ثياتيتوس ، 155 د ، « انه لجدير حقا بالفيلسوف ، هذا الانفعال : ان يندهش . فليس للفلسفة من مبداء سواء . وان الذي جعل من ايريس (IPLS) سلبية ثاوماس (OAVUAS) ، لم يخطيء القول في نسبهما » .

2 - أرسطو ، ما بعد الطبيعة ، الألف ، II ، 932 ب 12 وما يليهما : « فالاندهاش هو الذي دفع المفكرين الاول كما يدفعهم اليوم ، الى النظر الفلسفي (...) ولكن أن يدرك المرء صعوبة ما وان يندهش ، فذلك يعني انه يعترف بجهله (ولذلك فحتى حب الاساطير هو ، من بعض الوجوه ، حب الحكمة ، لأن الاسطورة تحوي كثيرا من العجائب) » .

3 - وفي ذلك المعنى بالذات يستعرض أفلاطون ضمن محاوراة السفساطائي ، « أساطير الاولين » ، اذ يقفون - كل فيما يخصه - أمام مظاهر الوجود ، فيقصونها قصا : « يبدو لي أن كل واحد منهم يقص علينا اسطورة كما لو كان يقصها على صبية » (242 ج) . ولعل هيدقريو اصل عين هذه الفكرة عندما يؤكد في فاتحة كتاب الوجود والزمان أن « الفلسفة قد قامت بخطوتها الاولى على درب فهمها لمشكل الوجود عندما وقع الاعراض عن سرد الخرافات » (ص : 21) .

4 - نتفرح ، على اثر الاستاذ منجي الشملي ، هذه الكلمة مقابلا لكلمة (AUTOBIOGRAPHIQUE) الفرنسية . وقد كان ذكرنا وجاهة هذه الترجمة خلال محادثة أجريناها معه ، ولكننا على غير علم بمرجع مكتوب لمثل هذا التعبير .

5 - ب ريكور ، Etre, Essence et Substance chez Platon et Aristote S.E.D.E.S., C.D.U. P.U.F., 1982 ، ص : 165

6 - أرسطو ، ما بعد الطبيعة ، الألف ، I ، 211 980 وما يليها : « يشترك كل الناس بطبعهم الى المعرفة . ويدل على ذلك الالتذاذ الحاصل من الاحساسات ، فهي ، بقطع النظر عن فائدتها لنا ، تروقنا في حد ذاتها . وتروقنا الاحساسا البصرية أكثر من كل الاحساسات الأخرى » .

7 - المرجع السابق عينه ، الألف ، III ، 983 ب 4 وما يليها « سيكون هذا الاستعراض مفيدا لبحثنا الحالي : فاما أن نقع على نوع آخر من السبب واما أن تتمن ثقتنا فيها كنا بصدد تعديده » .

8 - ونعني بذلك الانطلاق من مسألة المعرفة وتحديداتها على أنها المعرفة بالسبب .

9 - ونعني بذلك نظرية الاسباب الأربعة مثلما هي معروضة بعد ضمن السماع الطبيعي ، II ، 3 ، 191 ب 16 - 195 31 .

10 - انظر على سبيل المثال :

E. BERTI, Aristote et la méthode dialectique du Parménide de Platon, Revue Internationale de Philosophie, 113 - 134.

سنة 1980 ، ص 341 الى 358 .

11 - أرسطو ، ما بعد الطبيعة ، الألف ، III ، 231 983 الى 983 ب 7 .

12 - انظر ما بعد الطبيعة ، مثلا ، الألف ، III ، 171 984 او 984 ب 10 الخ .

13 - بيار أوبانك ، مشكل الوجود لدى أرسطو .

باريس 1962 ، من ص 81 الى ص : 83 .

14 - ويقصد بذلك كتاب التأملات في الفلسفة الاولى .

15 - انظر مثلا ما تورده ج . روديس (ديكار ، نصوص وجدالات) .

ص : 107 ، حيث تستشهد بالسلي باك لتؤكد الطابع اليومي للتمرين الفلسفي الذي تقصه علينا التأملات .

- 16 - كذلك يجب فهم افتراض الشيطان الماكر : انظر L'entretien Avec Burman ، ابيميثي ، P.U.F. ، باريس 1981 ، حيث يقول ديكرت : « هاهنا يوقع المؤلف الانسان في اقصى ما يمكن من الشكوك . وهولذلك لا يقنع بالشكوك المضمودة عند الربيين ، ولكنه يضيف إليها كل الاعتراضات الممكنة .. » (ص : 16) .
- 17 - هيدقر ، نيتشة ، قاليمار ، 1979 ، الجزء II ، ص : 174 - 175 .
- 13 - هيدقر ، تعاليم أفلاطون في الحقيقة ، ضمن مسائل ، II ، قاليمار باريس ، 1973 ، ص : 121 .
- 19 - معطيات الهامش السابق عينها .
- 20 - معطيات الهامش السابق ، ص : 163 .
- 21 - ولكن ذلك لا يعني أن هذا الآخر لا يعمد ، كما المكبوت ، الى المعاودة .
- 22 - هيدقر ، مساهمة في (طرح) مسألة الوجود ، ضمن مسائل ، I ، قاليمار ، باريس 1968 ، ص : 238 .
- 23 - هيدقر ، تعاليم أفلاطون في الحقيقة ، ص : 144 - 145 .
- 24 - معطيات الهامش السابق ، ص : 144 .
- 25 - بارمانيدس ، المنظومة ، الشذرة ، البيت عدد 11 ، ترتيب ديلس وكرانز .
- 26 - هيدقر ، تعاليم أفلاطون في الحقيقة ، ص : 136 .
- 27 - هيدقر ، الوجود والزمان ، قاليمار ، باريس 1964 ، ص : 268 .
- 28 - هيقل ، دروس عن أفلاطون ، ط . أوبيي ، باريس 1976 ، ص : 77 .
- 29 - كذلك لابد من نعت المجهود الهيدقري ، وهو ما يمثل ويجسم الفرق الجوهرى الذي يفرقه ، ان لم يميزه ، عن القراءة الهيقلية : انظر مقال : الهوية والاختلاف ، ضمن مسائل ، I ، ص : 257 وما يليها .
- 30 - تعاليم أفلاطون في الحقيقة ، ص : 144 .
- 31 - معطيات الهامش السابق ، ص : 144 .
- 32 - معطيات الهامش السابق ، ص : 145 .
- 33 - معطيات الهامش السابق ، ص : 135 .
- 34 - معطيات الهامش السابق ، ص : 146 .
- 35 - الموجودة هي الكلمة التي نقترحها لترجمة (Seindhirt) أو Etancs ، وهي اذن خاصية الموجود ، في عموميتها أو في تعالیه ، الخ .
- 36 - أفلاطون ، الجمهورية ، الكتاب السادس ، 507 أو ما يليها .
- 37 - هيقل ، الموسوعة ، الفاقة ، الترجمة الفرنسية ، قاليمار ، باريس 1970 .
- 38 - هيقل الجماليات ، الفاقة ، 1 ، التعريفات العامة ، ص : 16 . الترجمة الفرنسية ، فلمازيون ، باريس 1979 .
- 39 - هيقل ، الموسوعة ، الفاتحة ، الفقرة 14 ص ، 87 .